

# Aus der wissenschaftlichen Theologie

---

## Der Beweis der Existenz Gottes aus der Kontingenz der Welt

Von Jakob Fellermeier, Freising

Die Philosophie als Streben nach Weisheit hat es stets als ihre vornehmste Aufgabe betrachtet, den menschlichen Geist zur höchsten Weisheit, zu Gott zu führen. Das ganze Altertum und Mittelalter hindurch bis tief herein in die Neuzeit stellte der Beweis der Existenz Gottes die Krönung des menschlichen Wahrheitssuchens dar<sup>1)</sup>. Erst seit Kant soll dem menschlichen Geist der erkenntnismäßige Zugang zu Gott prinzipiell verschlossen sein.

Nach Kant scheitern die Gottesbeweise vor allem daran, daß das Kausalitätsprinzip nur für die phänomenale Welt gilt und darum nicht über die Welt der Erscheinungen hinaus zu einem transzendenten Sein an sich führen kann.

Das Kernstück eines jeden Gottesbeweises, sofern er a posteriori, von der Erfahrung her, und nicht a priori, aus dem (angeborenen) Begriff Gottes, erfolgen soll, stellt somit der Aufweis des Kausalitätsprinzips als eines vom Sein an sich geltenden Prinzips dar.

Es soll nun hier ein Versuch, der keineswegs den Anspruch auf Neuheit erheben will<sup>2)</sup>, unternommen werden, das Kausalitätsprinzip als reales, d. h. als ein vom Sein an sich geltendes Prinzip darzutun und mit seiner Hilfe aus der Kontingenz der Welt auf ein transzendentes, notwendiges und absolutes Sein zu schließen, das zugleich ein personales Sein ist, m. a. W. das sich mit dem Begriff Gottes deckt. Es handelt sich also um eine vertiefte Darstellung der »tertia via« des hl. Thomas von Aquin<sup>3)</sup>.

### 1. Der Aufweis des Kausalitätsprinzips.

Zunächst gilt es den Kausalbegriff als objektiv gegebenen Begriff zu gewinnen. Tritt mir Kausalität irgendwo als objektive Wirklichkeit entgegen? Ist Kausalität als Seinstatsache und nicht bloß als Denkform aufzeigbar? Es ist richtig, daß in der äußeren Erfahrung immer nur die Aufeinanderfolge von Erscheinungen gegeben ist; der innere Kausalzusammenhang selber wird hier nicht wahrgenommen. Anders verhält es sich in der inneren Erfahrung. Im Vollzug eines Willensaktes erfasse ich Kausalität als objektive Wirklichkeit. Das unmittelbare, meine inneren Akte begleitende Bewußtsein (*conscientia concomitans*) läßt mich das Setzen eines Aktes durch mich selber wahrnehmen. Ich bin mir nicht nur meines Ichs als Ursache und des gesetzten Willensaktes als meiner Wirkung bewußt, sondern das Verursachen selber ist mir in diesem Bewußtsein gegeben. Ich bin mir bewußt, daß der in mir gesetzte Akt von mir stammt und erlebe auch sein Zustandekommen, sein Bewirktwerden durch mich. Und zwar ist mir das alles schon gegeben in einem unmittelbaren Bewußtsein, nicht erst im reflexen Bewußtsein, das sich im Urteil entfaltet. Dieser Kausalzusammenhang zwischen mir und meinem Akt kommt nicht erst durch mein reflektierendes Urteil, durch Anwendung einer Kausalkategorie zustande, sondern wird von diesem Urteil vorgefunden und lediglich anerkannt und klar herausgestellt. So ist im unmittelbaren, begleitenden Bewußtsein Kausalität als etwas Ansichseiendes, Objektives, als Wirklichkeit gegeben<sup>4)</sup>.

Durch weitere Analyse des Willensaktes ergibt sich nun neben dem Begriff der Kausalität als gleich objektiver Begriff der der Kontingenz. Im Willensakt entscheide ich mich für oder gegen einen bestimmten Wert. Diese Entscheidung ist in mir, aber so, daß sie auch nicht da sein könnte; es hing von mir ab, sie zu fällen oder sie nicht zu fällen. Ich hätte mich auch einer Stellungnahme zu dem gegebenen Wert enthalten können. Die Entscheidung ist ferner eine

---

<sup>1)</sup> Vgl. Franz Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926; Kaspar Nink, *Philosophische Gotteslehre*, München 1948; Wilhelm Keilbach, *Neuere Kritiken der Gottesbeweise*, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift für M. Schmaus), München 1957, 43–66.

<sup>2)</sup> Vgl. Josef Geysler, *Das Gesetz der Ursache*, München 1933; Johannes Hessen; *Das Kausalprinzip*, München/Basel 1958; Lorenz Fuetscher, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, Innsbruck 1930.

<sup>3)</sup> S. Th. I. q. 2, a. 3.

<sup>4)</sup> Vgl. J. Geysler, a. a. O. 85ff.

bestimmte, eine positive oder negative; aber sie hätte auch anders ausfallen können: statt positiv negativ oder umgekehrt. Es lag also, wenigstens letztlich, in meiner Hand – wir sagen »letztlich«; denn sowohl der Wert selber als auch andere Motive haben die Entscheidung mitbestimmt, aber letztlich lag sie doch bei mir –, die Entscheidung zu fällen oder nicht zu fällen, sie so oder anders zu fällen. Wir sagen: ich habe sie frei gefällt<sup>5)</sup>. Diese frei gefällte Entscheidung hat also wenigstens ihre endgültige Bestimmung einzig durch mich erfahren. Von sich aus und durch äußere Motive ist sie weder in ihrem Dasein noch in ihrem bestimmten Sosein eindeutig determiniert. Diese Entscheidung ist zwar da, aber so, daß sie von sich aus auch nicht da sein könnte; sie ist so beschaffen, positiv oder negativ, aber so, daß sie auch anders sein könnte, wenn natürlich auch nicht gleichzeitig. Sie ist in keiner Weise notwendig; m. a. W. sie ist kontingent. So ist der Begriff der Kontingenz an einem objektiven und wirklichen Seienden aufgezeigt, ebenso wie der Begriff der Kausalität. Und zugleich steht fest, daß ich in meiner freien Willensentscheidung Ursache eines kontingenten Seienden bin.

Damit ist aber das Kausalitätsprinzip selber noch nicht gewonnen. Denn das Kausalitätsprinzip beinhaltet nicht nur einen faktischen Zusammenhang zwischen einem kontingenten Seienden und einer Ursache in einem Einzelfall, sondern besagt, daß alles kontingente Seiende notwendig eine Ursache hat. Wie läßt sich nun von einem faktischen Einzelfall zu einem allgemeingültigen und notwendigen Prinzip gelangen? Eine bloße Aneinanderreihung von einzelnen Tatsachen genügt hier nicht; sie würde nur zu einer empirischen Allgemeinheit und zu einer äußeren, auf Erfahrungsgewohnheit beruhenden Notwendigkeit führen. Das Prinzip fordert aber eine apriorische Allgemeingültigkeit und eine innere, im Wesen des Sachverhalts selber begründete Notwendigkeit. So müssen wir versuchen, diesen faktischen und in einem Einzelfall gegebenen Zusammenhang zwischen einem kontingenten Seienden und seiner Ursache näher zu analysieren, um bis zu seinem Grund vorzudringen und ihn dort als Wesenszusammenhang zu erschauen.

Die unmittelbare innere Erfahrung enthüllt uns zunächst einen rein faktischen Kausalzusammenhang zwischen dieser meiner freien Entscheidung und mir als ihrer Ursache. Bei weiterer Untersuchung ergibt sich nun zunächst, daß dieser Zusammenhang von seiten meiner Entscheidung her nicht nur ein faktischer, sondern ein notwendiger ist. Diese meine konkrete Entscheidung wäre erstens überhaupt nicht und zweitens nicht so beschaffen, wenn sie nicht von mir gefällt und zwar als solche gefällt worden wäre, weil sie als kontingentes Seiendes weder zu ihrem Dasein noch zu ihrem konkreten Sosein determiniert ist. Dieses kontingente Seiende, meine Entscheidung, erfordert also notwendig mich als Ursache seines Daseins und Soseins<sup>6)</sup>.

Nun fragen wir weiter: Welches Merkmal an diesem kontingenten Seienden ist es, das mich notwendig als Ursache erfordert? Ist es der Umstand, daß es diese bestimmte Entscheidung ist? Nein! Denn auch jede andere frei von mir gefällte Entscheidung erfordert mich als Ursache. Ist es ihre Eigenart als meine Entscheidung, die ihre notwendige Abhängigkeit von mir als Ursache bedingt? Als mein Akt verweist sie nur auf mich als Ursache und nicht auf die Notwendigkeit einer Ursache überhaupt. Bei fortgesetzter Analyse zeigt sich schließlich, daß der Kontingenzcharakter der Entscheidung es ist, aus dem sich die notwendige Abhängigkeit von einer Ursache ergibt. Ich sehe in unmittelbarer Einsicht: Weil diese meine Entscheidung kontingent ist, weil sie weder ihr Dasein noch ihr bestimmtes Sosein notwendig besitzt, darum bedarf sie meiner als Ursache. Wenn nun aber gerade das Moment der Kontingenz es ist, das in diesem konkreten Fall die notwendige Abhängigkeit von einer Ursache begründet, dann können wir nunmehr folgern: Überall dort, wo dieses Merkmal der Kontingenz auftritt, besteht eine

<sup>5)</sup> Die Freiheit wird hier nicht vorausgesetzt, sondern im unmittelbaren, meinen Akt begleitenden Bewußtsein zugleich miterfaßt. Gegen diese unmittelbare Erfahrung der Freiheit eines konkreten Aktes kann man auch nicht einwenden, daß er vielleicht durch unbewußte Motive notwendig determiniert ist, so daß das Bewußtsein der Freiheit nur Täuschung ist. Da eben im unmittelbaren Bewußtsein der Akt in seinem Ansichsein erfaßt wird, ist er in sich selber so, wie er sich im Bewußtsein darstellt. Auf unbewußte Motive kann nur zurückgegriffen werden, wenn ein Handeln determiniert ist, ohne daß dafür ein bewußter Grund angegeben werden kann.

<sup>6)</sup> Es ist zu beachten, daß die Notwendigkeit des Zusammenhangs hier nur von seiten des Kontingenten her besteht, nicht von seiten der Ursache her. Nicht ich setze notwendig diese Entscheidung, sondern diese Entscheidung bedarf notwendig meiner als Ursache. Kausalität besagt also nicht, daß eine Ursache notwendig diese bestimmte Wirkung hervorbringt, sondern daß eine bestimmte Erscheinung notwendig eine Ursache erfordert. – Ein Ergebnis unserer Untersuchung, zu dem sowohl der Kant'sche Kausalbegriff als auch die herkömmliche Kausalauflassung der Naturwissenschaft in Widerspruch stehen, die vor allem die Notwendigkeit von seiten der Ursache her betonen. Wenn heute auf Grund der neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaft der Kausalbegriff und das Kausalitätsprinzip vielfach in Frage gestellt werden, so betrifft das nur diesen einen Aspekt der Zusammenhangsnotwendigkeit von der Ursache her. Nur der Kant'sche und der bisherige naturwissenschaftliche Kausalbegriff sind damit widerlegt. Es folgt nun daraus nicht, daß es überhaupt keine notwendig wirkende Ursache geben kann; aber im Begriff der Ursächlichkeit als solcher ist diese Notwendigkeit nicht eingeschlossen.

gleich notwendige Forderung nach einer Ursache wie im untersuchten Fall. Alles Seiende, das mit diesem Merkmal der Kontingenz ausgestattet ist, alles kontingente Seiende hat also notwendig eine Ursache. Damit haben wir das gesuchte Prinzip der Kausalität gewonnen und zwar in der Form: Alles kontingente Seiende hat notwendig eine Ursache seines Daseins und seines konkreten Soseins.

Dieser Aufweis des Kausalitätsprinzips ist eine echte phänomenologische Wesensanalyse. Nicht durch Deduktion von einem anderen, allgemeineren Prinzip (Prinzip vom zureichenden Grund oder Widerspruchsprinzip), noch durch einfache Zergliederung der Begriffe von kontingentem Sein und Ursache sind wir zu diesem Prinzip gelangt, sondern indem wir aus einem rein faktischen Kausalverhältnis aufgezeigt haben, daß es im Wesen des Kontingenten als solchen liegt, eine Ursache zu erfordern. Der rein faktische Kausalzusammenhang wurde auf seinem Grund als Wesenszusammenhang erschaut. Und damit ist die apriorische Allgemeingültigkeit und die innere, objektive Notwendigkeit dieses Prinzips gesichert; denn alles, was sich aus dem Wesen eines Seienden ergibt, folgt mit Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit und braucht im Einzelfall nicht erst wieder empirisch festgestellt zu werden, sondern kann a priori mit objektiver Berechtigung angenommen werden, wo immer dieses Wesen verwirklicht ist. Der Erfahrung bleibt es nur überlassen, jeweils im Einzelfall festzustellen, ob dieses Wesen als gegeben vorliegt. Und das wird nun der zweite Schritt unserer Beweisführung sein, darzutun, daß in einem bestimmten Sonderfall, nämlich in bezug auf die Welt das Merkmal der Kontingenz zutrifft.

## 2. Der Aufweis der Kontingenz der Welt

Unter Welt verstehen wir hier die Gesamtheit der Erfahrungswirklichkeit, die in erster Linie das eigene menschliche Sein und dann den ganzen Bereich des Geistigen und Materiellen umfaßt. Die Realität dieser Welt müssen wir hier voraussetzen. Ihre Kontingenz soll nun aufgezeigt werden.

Bei der phänomenologischen Aufhellung der Kontingenz hat sich ein zweifaches Moment dargetan: die Daseinskongingenz und die Soseinskongingenz. Die Daseinskongingenz besagt, daß etwas in der Weise existiert, daß es auch nicht existieren könnte, daß es also nicht mit Notwendigkeit existiert. Die Soseinskongingenz bedeutet, daß etwas in seinem konkreten Sosein nicht mit Notwendigkeit festgelegt ist, sondern auch anders sein könnte.

Die Daseinskongingenz können wir nun in bezug auf die Welt nicht unmittelbar feststellen. Denn weder unser eigenes substantielles Sein noch die äußere Wirklichkeit erfassen wir von ihrem Daseinsgrund her; nur unsere freien inneren Akte sind uns von ihrem Existenzgrund her, der wir selber sind, gegeben. Es bedarf also hier eines eigenen Beweisverfahrens. Anders verhält es sich mit der Soseinskongingenz. Daß die Welt in ihrem Sosein nicht mit Notwendigkeit festgelegt ist, zeigt uns die Veränderlichkeit, die uns überall in der erfahrbaren Wirklichkeit entgegentritt. Kein Seiendes ist in seinem konkreten Sosein – und um dieses konkrete Sosein geht es hier, nicht um das abstrakte Sosein, die allgemeine Wesenheit – unabänderlich bestimmt, sondern alles ist der Veränderlichkeit unterworfen.

Wenn wir mit unserem eigenen Sein beginnen, so finden wir, daß wir in ständiger Veränderung begriffen sind. Das gilt sowohl für unser geistiges wie für unser körperliches Sein. Es ändern sich unsere Gedanken und Wahrnehmungen; es ändert sich unser Wollen und unser Begehren; es ändern sich unsere Gefühle und Stimmungen. Ein ständiger Wandel vollzieht sich in unserem Inneren. Noch mehr trifft dies zu für unser leibliches Sein. Sowohl in seinen Funktionen wie in seinem ganzen Bestand unterliegt es ununterbrochener Wandlung.

Und wie verhält es sich in der äußeren Wirklichkeit, der geistigen und der materiellen? Auch hier das gleiche Bild. Stete Veränderung, immerwährendes Entstehen und Vergehen. Kulturen treten auf und verschwinden, oftmals sogar spurlos. Die ganze Geschichte des menschlichen Geistes zeigt ein ständiges Auf und Ab, das nicht einmal auf eine strenge Gesetzmäßigkeit zurückgeführt werden kann, sondern weithin den Eindruck des Zufälligen macht. Und die materielle Welt? Auch sie ist in einer ständigen Veränderung und Entwicklung begriffen, die sowohl den Makrokosmos wie auch den Mikrokosmos bis in seine letzten Bestandteile hinein betrifft<sup>7)</sup>. Überall in der Welt tritt uns also der Kontingenzcharakter entgegen. Alles, was existiert ist so beschaffen, daß es in seinem konkreten Sosein nicht eindeutig und unabänderlich festgelegt ist; es kommt ihm sein bestimmtes, konkretes Sosein nicht mit Notwendigkeit zu, denn sonst könnte es ja in seinem Sosein keiner Veränderung unterworfen sein.

<sup>7)</sup> Darauf wies Pius XII. in seiner Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 23. 11. 1951 (AAS 44, 1952, 31–43) besonders hin. Vgl. P. Methodius M. Hudczek, *Ein neuer Gottesbeweis?* Mit einem Nachwort von Albert Mitterer, in: Münchner Theologische Zeitschrift 9 1958, 267–282.

Dem scheint nun allerdings entgegenzustehen, daß all dem Fluß der Veränderlichkeit doch etwas Gleichbleibendes zugrunde liegt. So ist es das substantielle Ich, das sich unter der Abfolge der inneren Akte gleich bleibt. Und alle akzidentellen Veränderungen gründen in einem substantiellen Träger, der selber in der Flucht der Erscheinungen nicht aufgeht. Selbst bei den substantiellen Veränderungen ist noch die Annahme eines gleichbleibenden Grundes erforderlich. Doch wenn auch dieser gleichbleibende Grund sich im Fluß der Veränderlichkeit nicht auflöst, so kommen dennoch all diese Veränderungen aus ihm als seine Äußerungen. Die wechselnden Erscheinungen gehören mit zu seinem konkreten Sein; sie sind nicht bloß eine äußere Hülle, die einen inneren unveränderlichen und notwendig beharrenden Kern umgibt, sondern dieser »Kern« ändert sich selber mit seinen akzidentiellen Bestimmungen<sup>9)</sup>. Das Sein der Dinge löst sich also zwar nicht in reines Geschehen, in zusammenhangsloses Werden auf, aber es ist doch bis in seinen letzten Grund wandelbar; sein konkretes Sosein ist nicht mit Notwendigkeit und Unabänderlichkeit festgelegt; es ist kontingent.

Da hier die Kontingenz vom konkreten Sosein der Dinge ausgesagt wird, so steht dazu auch nicht in Widerspruch die Annahme von notwendigen, allgemeinen, abstrakten Wesenheiten, wie z. B. der Wesenheit Mensch. Die allgemeine und abstrakte Wesenheit Mensch, die »zweite Wesenheit« des Aristoteles, ist notwendig und unwandelbar. Mit Notwendigkeit kommen ihr ihre Merkmale zu, die sich nicht verändern lassen, ohne daß dadurch das Sosein der Wesenheit aufgehoben würde. Und überall, wo diese Wesenheit verwirklicht ist, sind auch mit Notwendigkeit all die Bestimmungen mitgegeben, die ihr zukommen. Nicht aber besteht mit Notwendigkeit und Unveränderlichkeit das konkrete Wesen des Menschen in seiner bestimmten Realität, das Aristoteles als »erste Wesenheit« bezeichnet<sup>9)</sup>. Dieses Wesen ändert sich in seinen akzidentellen Bestimmungen ständig und verändert sich sogar in Bezug auf sein substantielles Sein im Tod.

Man kann gegen die Kontingenz der Welt auch nicht den Einwand vorbringen, daß die kontingenten Dinge, die sich der Erfahrung darbieten, nur Teile des Weltganzen oder Äußerungen einer Weltsubstanz sind, die, selber sich der Erfahrung entziehend, in sich notwendig und unveränderlich beharre und sich nur in ihren Teilen oder in ihren Äußerungen als kontingent kundgebe. Im ersteren Fall, in dem die Welt als das umgreifende Ganze betrachtet wird, dessen Teile die einzelnen Dinge darstellen, ist wohl zuzugeben, daß das Ganze in den Teilen nicht aufgeht, nicht einfach ihre Summe ist und darum ein Sein höherer Ordnung als die Teile besitzt. Doch das Ganze weist auch kein frei über den Teilen schwebendes Sein auf, sondern sein Sein ist in den Teilen verwirklicht. Und wenn eben die Teile in ihrem Sosein kontingent sind, so ist es auch das Sein des Ganzen, dessen Verwirklichung die einzelnen Teile darstellen.

Wird die Erfahrungswelt mit ihrer Veränderlichkeit und Kontingenz als Erscheinung, als Äußerung einer unveränderlichen und notwendigen Weltsubstanz aufgefaßt, so ergibt sich hier entweder ein Widerspruch oder es folgt der völlige Agnostizismus. Soll die Erscheinungswelt eine Äußerung der Weltsubstanz sein, in der diese sich kund tut, dann widerspricht es sich, daß diese Weltsubstanz in sich notwendig ist und ihre Erscheinungen dennoch kontingent sind. Ist aber die Erscheinungswelt nicht ein »Erscheinen«, ein Sichoffenbaren der Weltsubstanz, sondern nur »Schein«, nur Täuschung, die das wahre Sein der Weltsubstanz nicht enthüllt, sondern verhüllt, dann entfällt jede Möglichkeit, von der Erscheinungswelt auf eine Weltsubstanz zu schließen. Alle Erkenntnis bleibt auf die Welt der Erscheinungen beschränkt; es kann nicht einmal die Existenz der Weltsubstanz mit Berechtigung angenommen werden.

So steht also die Soseinskongingenz der Welt als unmittelbare Folgerung aus der Veränderlichkeit der Dinge fest. Läßt sich nun auch die Daseinskongingenz der Welt aufzeigen? Die Schwierigkeit besteht hier darin, daß wir, wie bereits betont, weder die äußere Wirklichkeit noch unser eigenes substantielles Sein unmittelbar von ihrem Existenzgrund her erfassen. Es läßt sich auch nicht direkt von der Soseinsordnung auf die Daseinsordnung schließen. So müssen wir hier ein mittelbares und indirektes Beweisverfahren anwenden, indem wir aufzeigen, daß Soseinskongingenz notwendig mit Daseinskongingenz verbunden ist.

Wir wenden uns wieder zurück zu jenem Faktum, an dem wir den Begriff der Kontingenz in ihrer doppelten Form, der Soseins- und Daseinskongingenz gewonnen haben, zu dem freien Akt unseres Willens. Die freie Willensentscheidung ist kontingent in ihrem Dasein und in ihrem Sosein, d. h. sie müßte überhaupt nicht sein und müßte nicht notwendig diese bestimmte sein; ich kann mich der Entscheidung enthalten, und wenn ich mich entscheide, kann ich mich so oder anders entscheiden. Beide Momente, die Daseins- und Soseinskongingenz, können also

<sup>9)</sup> »Die Substanz bleibt gewiß im Wechsel der Akzidentien dieselbe, aber sie bleibt nicht unverändert . . . Selbstverständlich bestimmen und formen die Akzidentien die Substanz innerlich; sie sind ja nichts anderes als ihr wechselndes Sosein.« Jos. de Vries, *Die Substanz im Bereich des geistigen Seins*, in: Scholastik 27, 1952 42/43.

<sup>9)</sup> *Categ.* 5; 2b, 15–17.

jedenfalls gedanklich voneinander geschieden werden. Ja vielleicht sind sie sogar real voneinander trennbar, so daß mit dem einen Moment das andere noch keineswegs gegeben sein muß. So wäre es durchaus denkbar, daß es zwar in meiner Hand liegt, die Entscheidung zu fällen oder nicht zu fällen, daß aber, wenn ich mich de facto entscheide, die Entscheidung eindeutig durch das erkannte Gut und die verschiedenen Motive bestimmt ist, m. a. W. daß mit Daseinskongingenz Soseinsnotwendigkeit verbunden ist. In diesem Sinn deutet z. B. Gabriel Vazquez die Freiheitslehre des hl. Thomas und bekennt sich zugleich selber zu dieser Auffassung<sup>10)</sup>. Ob diese Möglichkeit überhaupt besteht, sei hier offen gelassen.

Wichtiger und bedeutungsvoller aber ist für uns die andere Frage: Kann mit Soseinskongingenz Daseinsnotwendigkeit verbunden sein? Auf unser konkretes Beispiel bezogen: Ist es möglich, daß ich in der Ausübung meines Aktes nicht frei bin, es aber dennoch in der Hand habe, ihm seine »Richtung« zu geben, d. h. zu bestimmen, ob er z. B. bejahend oder ablehnend sein soll? Diese Möglichkeit scheint nun nicht zu bestehen. Denn wenn ein Akt mit Notwendigkeit aus mir hervorgeht, so hat er als konkreter Akt schon von Anfang an seine bestimmte Richtung, bzw. Einstellung. Er verläuft nicht zunächst sozusagen ins Leere, ohne eine bestimmte Richtung und einen bestimmten Inhalt zu haben, um erst nachträglich Richtung und Inhalt von mir zu empfangen. Wenn ich einen Akt in seinem Ursprung nicht in der Hand habe, dann kann ich ihn auch in seinem fernerer Verlauf nicht mehr bestimmen. Es kann also ein Akt nicht notwendig in seinem Ursprung und frei in seiner weiteren Bestimmung sein. Es kann also keine Soseinskongingenz ohne Daseinskongingenz geben. Steht demnach von einem Seienden fest, daß es in seinem Sosein kontingent ist, so ist damit notwendig auch seine Daseinskongingenz gegeben. Somit folgt auch für die Welt aus ihrer Soseinskongingenz ihre Daseinskongingenz. Die Welt als Gesamtheit des Seienden ist demnach allseitig kontingent; sie weist dieselben Merkmale auf wie der in Freiheit von mir gesetzte Entscheidungsakt.

Mit Hilfe des oben gewonnenen Kausalitätsprinzips läßt sich nunmehr schließen: Die Welt als die Gesamtheit des erfahrbaren Seienden hat eine Ursache. Und da bei Ursachen, die ihrem ganzen Sein nach voneinander abhängig sind, ein processus in infinitum unmöglich ist – es würde sonst die ganze Ursachenreihe sozusagen in der Luft hängen –, müssen wir schließlich zu einer letzten und obersten Ursache kommen, die selber nicht wieder verursacht ist, die ihr Dasein und Sosein nicht von einem anderen, sondern aus sich selbst besitzt. Diese letzte und oberste Ursache, dieses »ens a se« kann auch nicht mehr kontingent sein, sonst würde es auf Grund des Kausalitätsprinzips wieder eine weitere Ursache fordern. So ist das »ens a se« auch zugleich »ens necessarium«, das sowohl sein Dasein als auch sein Sosein mit Notwendigkeit besitzt, ja bei dem schließlich Dasein und Sosein zusammenfallen.

### 3. Der Aufweis der Personalität und Transzendenz der letzten notwendigen Ursache

Mit den Begriffen des »ens a se« und des »ens necessarium« ist aber noch nicht das Letzte und Höchste über diese oberste Ursache der Welt ausgesagt. Weitere Überlegungen führen uns nun zum Begriff eines höchsten Wesens, das mit dem Charakter der Personalität und Transzendenz ausgestattet ist, also alle Merkmale des theistischen Gottesbegriffes an sich trägt.

Zunächst ergibt sich, daß diese oberste Ursache der Welt eine frei wirkende Ursache ist; denn nur aus freier Ursächlichkeit entspringt kontingentes Sein. Freie Ursächlichkeit und Kontingenz der Wirkung haben wir bei der Analyse des Willensaktes als korrespondierende Begriffe festgestellt. Wenn aber diese Ursache eine frei wirkende Ursache ist, die die Welt aus eigener Macht setzt, wie unser Ich seine Akte, dann muß sie sich sowohl ihres Selbst als auch ihres Tuns bewußt sein; unbewußtes, blindes Handeln ist nie freies Handeln. Sie muß mit Bewußtsein, mit Erkenntnis ausgestattet sein; sie muß Selbstbewußtsein besitzen. Selbstbewußtsein und Selbstmächtigkeit, d. h. Freiheit des Handelns sind aber die Kennzeichen eines persönlichen geistigen Wesens. Jene Weltursache ist also ein persönlicher Geist, begabt mit Verstand und freiem Willen; sie ist im Vollsinn »Person«. Daß diese Weltursache ein persönliches, geistiges Wesen sein muß, erhellt auch daraus, daß sie die Ursache des Geistigen in der Welt, daß sie auch Ursache meiner Person ist, die ja mit zur Gesamtheit der Weltwirklichkeit gehört.

Diese persönliche Weltursache – wir nennen sie gleich Gott – ist der Welt transzendent. Schon das eigene Ich weist seinen Akten gegenüber eine gewisse Transzendenz auf. Das Ich ist nicht einfach die Summe seiner Akte; es geht nicht auf in der Abfolge seiner Akte, sondern liegt ihnen zugrunde als Träger ihres Wechsels, der wohl in jedem einzelnen Akt sich durch den Ichcharakter, den er diesem verleiht, unmittelbar kund tut, aber doch seinem Wesen nach »unter« und »hinter« den Akten bleibt. Jedoch ist das Ich seinen Akten nicht völlig transzen-

<sup>10)</sup> In I. II. ae St. Thomae, Disp. 33, nn. 35/36; Disp. 43, n. 19.

dent; denn die Akte gehören dem Ich selber an als seine Äußerungen und Bestimmungen, Als Äußerungen nehmen die Akte teil am Sein des Ich, an seiner Geistigkeit, aber auch an seiner Kontingenz; das Ich teilt seinen Akten von seinem eigenen Sein mit. Es setzt seine Akte nicht einfachhin aus dem Nichts, sondern läßt sie aus sich hervorgehen als ihrem Quellgrund. Die Akte sind ferner Bestimmungen des Ich. Das Handeln bedeutet für das Ich eine Bereicherung, eine Vervollkommnung; im freien Handeln erfährt das Ich erst seine volle Verwirklichung. Als kontingentes Seiendes, das sein Sein nicht aus sich, sondern von einem anderen hat, besitzt das Ich sein Sein nicht von Anfang an in seiner ganzen Wirklichkeit, sondern nur in unvollkommener Weise; es ist weithin nur Anlage und Möglichkeit, aus der es sich selber im freien Handeln zur vollen Verwirklichung zu führen hat.

Völlig anders verhält sich dies nun bei Gott. Als ens a se und ens necessarium besitzt Gott das Sein aus sich heraus in seiner ganzen Fülle und allseitigen Vollendung. Er ist reinste Wirklichkeit, actus purus. Darum vermag auch Gott durch sein freies Handeln sich nicht noch neue Wirklichkeit zu geben. Das Produkt seines freien Schaffens ist keine Bestimmung seines Selbst. Die Welt ist nicht eine Bestimmung, ein Akzidenz Gottes wie unsere Akte in Bezug auf unser substanzielles Ich, sondern die Welt hat Gott gegenüber einen Selbststand; sie ist wohl von Gott gesetzt und bleibt auch in ständiger Abhängigkeit von ihm, aber sie ist hingesezt als etwas für sich Bestehendes; Die geschaffenen Dinge sind zwar nicht »ens a se«, aber sie sind »ens in se«, sie haben die Seinsweise der Substanz.

Die Welt ist aber nicht nur keine Bestimmung Gottes, die seinem Sein Bereicherung brächte, sie ist auch keine Äußerung, kein Ausfluß Gottes. Gott entläßt die Dinge der Welt nicht aus sich, wie das Ich seine Akte aus sich, aus seiner Potenz hervorbringt. Die Setzung der Welt erfolgt nicht in der Weise einer eigentlichen Mitteilung des göttlichen Seins, denn sonst müßte ja die Welt gleichen Wesens sein wie Gott, müßte auch ihr Notwendigkeit zukommen. Ebenso wenig formt Gott die Welt aus einer vorgegebenen Materie, denn Gott ist ja die Ursache der Gesamtheit des Seienden; nichts kann ihm vorgegeben sein als sein eigenes Sein. Gott setzt die Welt vielmehr einfach hin, völlig aus dem Nichts. Gottes Ursächlichkeit in Bezug auf die Welt ist reine, unbeschränkte schöpferische Tätigkeit. Dadurch ist die Welt ein »Anderes« Gott gegenüber; sie ist ein Sein eigener Art. Sie ist ein geschaffenes, durch und durch kontingentes, gleichsam vom Nichts durchtränktes Sein im Gegensatz zu dem lautersten, aus eigener Macht und in unwandelbarer Notwendigkeit bestehenden göttlichen Sein. Gott ist also der Welt transzendent; die Welt ist weder eine Bestimmung noch ein Ausfluß Gottes. Der gewonnene Gottesbegriff ist somit klar abgetrennt von jeder Form des Pantheismus sowohl spinozianischen wie auch neuplatonischen Gepräges.

Dennoch bedeutet diese Transzendenz Gottes nicht die Aufhebung jeglichen Zusammenhangs zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf. Wenn auch die Welt in ihrem Sein das »ganz Andere« ist, so ist sie doch ein Sein und trägt die Spuren ihrer Herkunft an sich. Sie ist zwar nicht Sein vom göttlichen Sein, aber sie ist ein Abbild des göttlichen Seins. Trotz des großen, ja unendlichen Seinsabstandes, der zwischen Gott und der Welt besteht, weist die Welt eine Ähnlichkeit mit Gott auf, die nach dem Grad ihrer Wirklichkeit abgestuft ist von einem bloßen »Schatten«, der sich noch in den materiellen Dingen findet, bis zu einem echten Bild, das die geschaffenen Geister in sich tragen. Gerade diese das innerste Wesen der Geschöpfe konstituierende Ähnlichkeit mit Gott ist es, die uns aus uns selber und aus der Welt den Weg zu Gott finden läßt, die es uns ermöglicht, wenigstens einen entfernten, einen analogen Begriff von Gott zu gewinnen, der sich nicht in reinen Negationen erschöpft, sondern auch zu positiven – wenn auch nicht zu adaequaten – Aussagen berechtigt. Die uns zugängliche Gotteserkenntnis beschränkt sich also nicht auf eine bloße negative Theologie.

Wie die göttliche Transzendenz den Seinszusammenhang zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht völlig aufhebt, so besagt sie auch keinen räumlichen Abstand zwischen Gott und Welt. Zunächst hat für das Verhältnis von Gott und Welt die Vorstellung des Raumes überhaupt auszuscheiden, da jedenfalls Gott nicht räumlich eingefangen werden kann. Wenn wir aber doch eine räumliche Vorstellung zugrunde legen wollen – und wir müssen es notgedrungen tun, da auch unser geistiges Denken an räumliche Anschauungen gebunden ist –, so müssen wir eher sagen, daß Gott nicht »über« der Welt steht, sondern vielmehr die Welt »in« Gott ist, in dem wir alle »leben, uns bewegen und sind« (Apg. 12, 28). So wie unser Willensakt »in« uns ist – auch hier hat räumliche Vorstellung eigentlich keinen zutreffenden Sinn mehr –, so ist auch die Welt »in« Gott. Und zugleich ist Gott »in« der Welt als ihre seinsgebende und seins-erhaltende Ursache, ähnlich wie unser substanzielles Ich »in« seinen Akten als ihr tragender Grund ist. Der Abstand zwischen Gott und Welt ist nicht räumlich sondern seinsmäßig zu fassen. Damit ist auch jede deistische Vorstellung vom Gottesbegriff ferngehalten.

Der ganze hier dargelegte Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt führt also schließlich zum echten theistischen Gottesbegriff, wie er aus der Offenbarung feststeht. Es ist nun nicht zu

leugnen, daß dieser durch die Offenbarung vermittelte Gottesbegriff der ganzen Beweisführung von Anfang an als Leitstern und Norm zu dienen hat, indem er das Ziel anzeigt und jede etwaige Abirrung korrigiert. Wie der Glaube überhaupt die norma negativa für die Philosophie ist, ohne die die Vernunft schwerlich zu echter Wahrheit gelangen kann, so ist auch die rechte Gotteserkenntnis kaum möglich ohne jegliche Unterstützung durch den Glauben, was auch die Gottesbeweise der vorchristlichen Philosophie zur Genüge dartun. Doch diese Glaubensstütze hebt, so lange sie bloß eine äußere bleibt und in den Beweisgang selber nicht eingreift, das Werk der Vernunft nicht auf. Somit ist die Existenz eines transzendenten, persönlichen Gottes durchaus als philosophische Wahrheit anzusprechen, die allerdings mit Sicherheit nur auf dem Boden einer christlichen, d. h. in entsprechender Weise vom Glauben unterstützten Philosophie zu gewinnen ist.